

University of Groningen

Op zoek naar de cycloop

Bremmer, Jan N.

Published in:
Hermeneus

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1984

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):
Bremmer, J. N. (1984). Op zoek naar de cycloop. *Hermeneus*, 56, 10-19.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Op zoek naar de cycloop

Jan N. Bremmer

Het verhaal van Odysseus' bezoek bij de Cycloop Polyphemos behoort tot de boeiendste episodes van de *Odyssee*. Niet alleen kinderen horen het verhaal met rode oortjes aan, maar ook volwassenen worden altijd weer geboeid door Odysseus' meeslepend relaas. Juist de laatste jaren zijn verschillende interessante studies over de Polyphemos-episode verschenen die ons in staat stellen de achtergronden van dit verhaal beter te begrijpen. Aan de hand hiervan zullen wij eerst bekijken wat het verband is van het Cyclopen-avontuur met soortgelijke verhalen bij talloze andere volkeren. Dan analyseren wij Homerus' schildering van de Cyclopen. Vervolgens gaan we in op een recente interpretatie van Polyphemos als nazaat van de goddelijke 'Heer der dieren', een religieuze figuur die waarschijnlijk al uit het Palaeolithicum stamt.

Tenslotte bekijken we enkele curieuze parallellen van het Cyclopen-avontuur met een archaïsche rite, die zich in een afgelegen gebied van Griekenland tot in historische tijd heeft gehandhaafd.

Hoe uniek is Homerus?

In 1815 ontdekte de Duitse geleerde H. F. von Dietz in de Koninklijke Bibliotheek te Dresden een 16e eeuws handschrift met een collectie nog onbekende Turkse verhalen, die zich afspeelden in de heldentijd van de Turkse stam der Oghuzen, *Het boek van Dede Korkut*. De Oghuzen woonden omstreeks de 8e eeuw nog bij het Baikal-meer, maar ze schoven daarna steeds meer op naar het Westen om uiteindelijk de belangrijkste macht in het Ottomaanse rijk te vormen. Tot zijn verbazing las Von Dietz ook het volgende verhaal, dat ik verkort weergeef:

Een Cycloopachtige figuur terroriseerde het land van de Oghuzen. Deze riepen de hulp van hun ziener Dede Korkut in, die het monster overreedde genoeg te nemen met twee mensen en 500 schapen per dag. Toen een moeder haar tweede en laatste zoon moest opgeven, ging ze naar de grote held der Oghuzen, Basat, die uiteindelijk erin toestemde het monster uit de weg te ruimen. Dit schudde echter Basats pijlen als vliegen van zich af, greep de held beet en stopte hem in zijn laars. Toen Basat zich bevrijd had, dreef hij

een braadspit in het oog van de 'Cycloop' en verliet de grot in de huid van een ram. De 'Cycloop' gaf hem nog een ring, maar Basat doodde hem kort hierop.

Het ontging de ontdekker van de verhalen niet, dat deze episode rechtstreeks geïnspireerd was door de ontmoeting van Odysseus met Polyphemos en daarmee was de eerste parallel voor dit verhaal buiten Homerus genoteerd.¹ Een kleine vijftig jaar later had de broer van Jacob Grimm, Wilhelm, al tien versies verzameld waaronder enkele uit Noord-Europa en een kleine honderd later verscheen een monografie met 221 varianten die uit alle delen van de wereld versies presenteerde; de grote vlijt van moderne volkskundigen heeft daar in de laatste decennia nog het nodige aan toegevoegd.²

Wilhelm Grimm meende, dat Esten, Finnen, Grieken en de andere volkeren bij wie hij versies van het Polyphemos-verhaal gevonden had allen uit dezelfde oerbron putten, waarbij het niet van belang was dat de versies uit Noord-Europa meer dan 2500 jaar na Homerus waren genoteerd. Ook veel latere volkskundigen bekommerden zich niet om een chronologische zifting van hun materiaal. De romantische opvatting van het 'volk' als drager van oeroude tradities maakte dit onnodig. Daarbij kwam, dat de verschillende versies lang niet allemaal precies op het Polyphemos-verhaal leken. Locale vertellers voegden varianten toe, die het verhaal een schijnbaar onafhankelijke oorsprong gaven. Een mooi voorbeeld vinden we in de alleroudste versie, die in West-Europa is opgetekend. De Cisterciënzer monnik Johannes uit het Lotharingse Alta Silva vertelt in zijn *Dolopathos* (omstreeks 1190) het volgende verhaal, dat ik weer iets verkort weergeef:

Rovers hadden gehoord dat een reus (*gigas*) een enorme hoeveelheid goud bezat. Ze besloten hem te beroven, maar werden zelf gevangen genomen. De reus koos onmiddellijk de vetste onder hen om te koken. Zo verging het ook de andere rovers, totdat de verteller, die aan dit kannibalisme moest meedoen, als laatste over was. Door een list wist hij de reus te verblinden, maar kon niet ontsnappen, totdat hij zich in de huid van een ram had gewikkeld en zo naar buiten kwam. De reus gaf hem een ring, die hem dwong zijn plaats te verraden. Daardoor kon de reus hem telkens op het spoor komen, totdat hij - door de nood gedwongen - de vinger met de ring afsneed.

Jammer genoeg vermeldde Johannes in een tweede roversavontuur, dat de naam van deze menseneter Polyphemos luidde. Dat is voldoende om te weten, dat de geleerde monnik uiteindelijk uit Homerus, langs directe of indirecte weg, putte. De kanalen, waarlangs Johannes deze informatie betrokken had, zijn helaas nog onbekend, maar het lijkt mij in dit verband aantrekkelijk om te denken aan de Kruistochten, die de contacten tussen het Westen en het Oosten sterk bevorderden. De kennis van de Homerische Cycloop moet in elk geval betrekkelijk recent zijn geweest, zoals blijkt uit een vergelijking met een notitie over Cyclopen uit het *Liber Monstrorum* van omstreeks 900 n. Chr.:

Et fuit quoddam hominum genus in Sicilia, ubi Aetnae montis incendium legitur, qui unum oculum sub asperrima fronte clipei latitudinis habuerunt: et Cyclopes dicebantur. Et procerissimarum arborum altitudinem excedebant, et humano sanguine vescebantur. Quorum quidam in suo antro resupinus una manu duos viros tenuisse et crudos manducasse legitur.

Er was eens een soort mensen in Sicilië, waar naar men vertelt de berg Aetna vuur spuwt, die een oog zo groot als een schild in een afschuwelijk voorhoofd hadden: en ze werden Cyclopen genoemd. En ze overtroffen de hoogste bomen in grootte, en ze voedden zich met menselijk bloed. Men vertelt dat één van hen op zijn rug liggend in zijn grot met één hand twee mannen greep en rauw heeft verslonden.

Dit bericht is bijna letterlijk gebaseerd op een episode in Vergilius *Aeneïs* III (588 vv) en verraadt nog niet de geringste kennis van de *Odyssee*.³ Ook andere versies van het Polyphemus-verhaal vertoonden sporen van literaire invloed. Zo noemde een Siciliaans sprookje de reus Ciclopu en in een IJslandse versie merkten de twee helden (monniken in dit geval) op, dat de reus in het Latijn *monoculus*, 'éénoog', heette. Weliswaar missen de meeste sprookjes de 'Niemand'-episode van Homerus en hebben zij vaak de scène met de ring toegevoegd, maar toch kan men nauwelijks betwifelen, dat al deze versies uiteindelijk van Homerus afhankelijk zijn.

Nu hebben volkskundigen ook opgemerkt, dat de latere sprookjesversies in een aantal details overeenstemden met de archeologische overlevering van Odysseus' bezoek aan Polyphemus, waarvan verschillende episodes op vazen zijn overgeleverd. Dit is een interessant probleem dat nog niet voldoende onderzocht is. Wat is het geval? Het blijkt, dat op de vazen verschillende episodes uit de Griekse mythologie voorkomen, die niet in de literatuur geattesteerd zijn. Zo zien we bijvoorbeeld afbeeldingen van een draak, die Jason verslindt, of van een ketel, waarin Athene na haar geboorte gekookt wordt. In zekere zin kan men zeggen, dat op deze manier de orale overlevering van de mythen in picturale vorm bewaard is gebleven.

Op deze vazen nu zien we een twee-ogige Polyphemus en ook op Etruscische vazen heeft de Cycloop twee ogen. We zien ook, dat Polyphemus één van Odysseus makkers roostert in plaats van hem rauw te verslinden. Odysseus zelf ontsnapt in de huid van een ram in plaats van hangend onder de buik van het dier. Deze verschillen met het epos komen precies zo voor bij de sprookjesversies. Het gaat echter veel te ver om hieruit te concluderen, dat er dus een van Homerus onafhankelijke traditie heeft bestaan, die pas na 1200 n. Chr. weer aan de oppervlakte kwam. Al deze verschillen kunnen gemakkelijk verklaard worden als varianten, die een vakkundige verteller aanbrengt om een bekend verhaal boeiend te houden.⁴

De conclusie moet dus zijn, dat voor het verstaan van het Polyphemus-verhaal de latere versies verder niet van belang kunnen zijn. Een onderzoek naar de ouderdom en de functie van het verhaal moet de *Odyssee* als uitgangspunt nemen; latere varianten zijn alleen van belang voor de studie van de populariteit van het motief. Waar de grote Frazer nog zo'n dertig parallellen presenteerde, zullen wij het in eerste instantie met de tekst van Homerus moeten doen. Deze ontwikkeling is voor een groot deel te danken aan de intensieve analyse van het probleem van de orale overlevering. De laatste jaren is het steeds duidelijker geworden, dat de mondelinge overlevering volstrekt weerloos is tegen de tand des tijds. Slechts als een verhaal verbonden is met een rite of met een bepaald object, zoals een grafheuvel of een ruïne, kan men verwachten dat archaïsche tradities zich over een lange tijdsspanne handhaven. Wanneer men klassieke motieven tegenkomt in modernere sprookjes, zijn deze altijd aan de Oudheid ontleend. Deze inzichten zijn niet alleen van belang voor ons verhaal. Wijlen professor Wagenvoort heeft in *Hermeneus* (1959) eens de beroemde gouden tak van Aeneas met behulp van sprookjes willen verduidelijken; elders ging hij het sprookje van *Amor en Psyche* uit Apuleius met behulp van moderne sprookjes te lijf. Beide pogingen moeten naar modernere inzichten als mislukt en

misplaatst beschouwd worden. We verlaten dus voorlopig het terrein van het volksverhaal en wenden ons tot de episode uit de *Odyssee*. Wat leert deze ons van de Cycloop?

Wie waren de Cyclopen?

Een interessante kant van de volksverhalen is, dat de episode geheel geïntegreerd werd in de cultuur van de vertellers. Zo wordt de held in een versie, die opgetekend is onder de Berbers, bijgestaan door Allah die hem de list om in de huid van de ram te ontsnappen influistert. Het is dan ook niet meer verrassend te zien, dat in dit verhaal de Reus beschreven wordt als een 'vijand van god'! In een versie uit Gascogne bidt een meisje tot God en de maagd Maria en wordt tot straf meteen levend geroosterd door de Reus. In een variant opgetekend onder de Lappen worden de ongelukkige slachtoffers niet geroosterd maar gekookt, zoals deze nomaden gewoonlijk hun vlees bereiden. Hoe worden de Cyclopen getekend? Past hun typering in de vroeg-archaïsche tijd of kunnen zij van alle tijden en alle plaatsen zijn? Voordat we nader op de episode in het negende boek van de *Odyssee* ingaan, is het verstandig eerst te kijken naar andere gegevens over de Cyclopen in de verdere Griekse geschiedenis. Als deze een eenstemmig beeld opleveren, dan wordt het van groot belang dit beeld met de schildering van Homerus te confronteren, omdat wij misschien op deze manier ook de eigen inbreng van deze dichter kunnen achterhalen.

De Griekse literatuur is zo goed als eenstemmig in zijn oordeel dat de Cyclopen smeden waren. Dit begint bij Hesiodus, die in zijn *Theogonie* (139-146) vertelt, dat de Cyclopen de bliksem voor Zeus smeedden. Volgens Apollodorus (1.2.1), die hier uit een ons onbekende bron put, maakten zij bij deze gelegenheid ook de onzichtbaarmakende helm voor Hades en de drietand voor Poseidon. De historicus Istros (FGH 334 F 71), een leerling van Callimachus, voegt hier aan toe, dat de Cyclopen de uitvinders van de bronzen wapens waren, en de late commentator Proclus (in *Timaeum* II.100a) weet nog te melden, dat de Cyclopen de kunst van standbeelden gieten aan Athene en Hephaistus onderwezen hadden. Het is dan ook met een knipoog naar de lezer dat Homerus het schuimen van het bloed in Polyphemos' oog, wanneer de paal er in geboord wordt, vergelijkt met het schuimen van het water waarin een smid een bijl of een hak koelt.

Bij Hesiodus horen we maar van drie Cyclopen; ook latere berichten geven niet de indruk, dat men hen zich in grotere getale voorstelde. Nu is bekend, dat bij vrijwel alle primitieve volkeren smeden een zeer speciale plaats innamen, doordat zij als enigen de bijna magische kunst van het ijzer bewerken kenden; zelfs vormden ze vaak een kaste. Deze marginaliteit weerspiegelde zich ook in de verbeeldingswereld, waarin de smeden als zeer aparte, eigenlijk on-menselijke, mensen werden voorgesteld. Zo dacht men zich de Telchinen, de ijzerwerkers van Rhodos, in als half mensen en half rob en de smeden van het Idagebergte werden blijkbaar als Dactyloi, of 'Duimelingen', voorgesteld. Zo hebben ook de Cyclopen, ongetwijfeld de mythische afspiegeling van een historische broederschap van smeden, niet alleen slechts één oog maar ze worden ook *Cheirogastores*, of 'zij die de handen aan de maag vast hebben zitten', genoemd. Mensen die buiten de normale gemeenschap stonden konden door de vroege Grieken blijkbaar niet als normale mensen worden voorgesteld. De Cyclopen werden bovendien als reuzen gedacht (*Od.* 9.187), zodat men in latere tijd ook vertelde, dat de reusachtige muren van Mycene en Tiryns door Cyclopen waren opgebouwd. Deze ontwikkeling naar een superieur soort bouwvakker is echter secundair en behoort niet tot het oorspronkelijke karakter van de Cyclopen.

Het is tegen de hier geschetste achtergrond, dat we naar Homerus' beschrijving van de Cyclopen in *Odyssee* 9 moeten kijken. Hoe worden zij bij Homerus getekend? Wanneer Odysseus zijn beschrijving begint, lijkt het er even op dat we in een land gearriveerd zijn, waar de gouden tijd van Kronos heerste. De Cyclopen zaaien niet en zij ploegen niet: alles komt ongezaaid en ongeploegd op. Maar dan voegt hij er aan toe, dat zij geen politieke instituties kennen, geen wetten onderhouden en niet in beschaafde huizen maar in grotten wonen (v.106-115). Verder in het verhaal wordt opgemerkt, dat de Cyclopen ook andere kenmerken van beschaving missen zoals de handel (127vv), de landbouw (134), de scheepvaart (136), de vroomheid en de gastvrijheid (272vv). Binnen dit onbeschaafde volk vormde Polyphemos nog een verder dieptepunt van onbeschaving. Zijn grot lag ver van de andere grotten verwijderd (182); nooit dreef hij zijn kudde eens naar die van de andere herders (188); als enige regeerde hij niet over vrouw en kinderen (115,188).

Walter Burkert (noot 1, p.32), over wiens analyse van Polyphemos wij dadelijk komen te spreken, heeft geschreven dat hij de details van het leven der Cyclopen onmiddellijk zou vergeten als hij dit verhaal moest memoriseren. Dat lijkt mij volkomen juist. Wij zijn vooral geboeid door de confrontatie van Odysseus met zijn gruwelijke tegenstander. Homerus vond echter de andere details ook zeer belangrijk - anders zou hij ze wel achterwege hebben gelaten. In deze opsomming van de negatieve kenmerken van de Cyclopen valt het echter niet moeilijk het robuuste zelfvertrouwen te herkennen van een beschaving, die juist wel aan deze kenmerken voldoet en vol *dédain* neerkijkt op volkeren, die het Griekse beschavingspeil niet hebben bereikt. De woorden passen exact bij een vertegenwoordiger van een volk dat door de beginnende kolonisatie in contact met tal van vreemde landen is gekomen en trots is op zijn eigen verworvenheden. Het is een mentaliteit die we precies aan het begin van de archaïsche bloeitijd zouden verwachten, een tijd waar de vermelding van *agorai boulephóroi*, of 'raadsvergaderingen' (112), inderdaad ook naar verwijst.⁵

Het kan nu niet moeilijk meer vallen in de typering van de Cyclopen en Polyphemos de hand van de dichter te zien, die aan het begin van de archaïsche tijd de *Odyssee* in zijn definitieve vorm op schrift stelde. Pas Homerus zal van de menseneter in het traditionele verhaal een Cycloop hebben gemaakt en de kleine groep van drie Cyclopen hebben omgevormd tot een apart volk aan de marge van de Griekse beschaving. Homerus' hand lijkt ook in het motief van de 'Niemand-episode' herkenbaar. Betrekkelijk weinig sprookjesversies hebben deze scène. Dat is ook niet zo verwonderlijk, als we letten op de subtiliteit waarmee deze episode is uitgevoerd. De naam wordt pas onthuld op het moment dat Polyphemos beneveld is en dat houdt in, dat de dichter deze roes zorgvuldig heeft moeten voorbereiden. Tenslotte, de meeste sprookjesversies laten de held in contact met de menseneter komen uit hebzucht of door het toeval. Slechts Homerus geeft de nieuwsgierigheid van Odysseus als motief (174-76). Ook dit past uitstekend in de tijd van de kolonisatie en is nauwelijks eerder te dateren.

Tot zover moet onze conclusie dus luiden dat het zeer waarschijnlijk is, dat de dichter die wij Homerus noemen een traditioneel verhaal heeft aangepast door van de menseneter een Cycloop te maken en de episode vooral te beschrijven als een confrontatie van de beschaafde Griek met een zeer ongeciviliseerde tegenstander. Er zijn echter nog enkele aanwijzingen in het verhaal, die ons misschien in staat stellen om veel verder in de tijd terug te gaan dan tot aan de periode vlak voor Homerus. Daartoe moeten we wel bereid zijn ons met reuzenschreden in de prehistorie terug te verplaatsen.

Was Polyphemos een 'Heer der dieren'?

In 1979 werd een geheel nieuwe interpretatie van de Polyphemos-episode gepubliceerd door Walter Burkert, een geleerde wiens naam we al even tegengekomen zijn. Burkert, een Duitser en nu al weer meer dan tien jaar hoogleraar Grieks te Zürich, is de beste kenner van de Griekse godsdienst van dit ogenblik en bovendien een geleerde die niet terugschrikt voor koene studies, waarbij hij graag Griekse riten en mythen in verband brengt met oeroude gebruiken die zich alleen bij 'primitieve' stammen hebben gehandhaafd; hij schrikt er zelfs niet voor terug gegevens uit de ethologie op de bestudering van de menselijke samenleving toe te passen. Burkert nu heeft zich afgevraagd, wat voor figuur zich zou kunnen verschuilen achter de reus die ver weg in een grot woont en daar grote kudde vee houdt. Wanneer het probleem op deze manier wordt gesteld, is het antwoord niet moeilijk. Zoals Burkert onmiddellijk gezien moet hebben komt slechts één figuur in aanmerking: de 'Heer der dieren'.

Bij bijna alle jagersvolken ter wereld komt een goddelijke figuur voor die wordt beschouwd als de bezitter van de jaagbare dieren. Het wild behoort tot zijn domein en hij zorgt er voor dat de jagers niet te veel dieren afschieten. Als de jager zich aan zijn voorschriften houdt, dan heeft hij altijd succes bij de jacht. Mocht hij zijn geboden overtreden, dan is meestal de dood het gevolg. Naast een meer algemene 'Heer' of 'Vrouw der dieren' bestonden er ook speciale Heren van afzonderlijke soorten dieren. Het opvallende is dat deze figuur die nadrukkelijk uit de religie der jagersvolken stamt zich ook heeft kunnen handhaven bij volkeren waar het wild werd gedomesticeerd. Een mooi voorbeeld van een reusachtige 'Heer der dieren' die zich zelfs om schapen (Polyphemos!) bekommerde, vinden we nog in een moderne volksoverlevering uit Tirol:

Sie (i.e. de Reuzen) schützten die Singvögel, Murmeltiere und Schafe. Erstere durfte kein Jäger töten. Zu lange eingesperrten Schafen öffneten die Riesen den Stall, unbarmherzig behandeltes Vieh führten sie fort und bestraften grausame Menschen durch Lawinensturz. Über verunglückte Schafe weinten sie.

Deze 'Heer' of 'Vrouw der dieren' (Artemis!) is nog tot in de historische tijd bij de Grieken blijven voortleven. Hier, zoals Burkert heeft laten zien, moeten we vooral aan de avonturen van Heracles denken, die telkens weer wordt afgeschilderd als de held die kudde vee weet te ontroven aan een monsterachtige figuur die ver weg in een grot woont. Heracles' beroemdste tegenstander is waarschijnlijk Geryon, die in Erytheia, het Rode Eiland, nog voorbij Okeanos woonde, maar hij roofde ook het vee van Cacus en veestapels op verschillende plaatsen in Griekenland werden in verband met Heracles gebracht. Burkert voert deze rooftochten van Heracles terug op rituelen, waarin shamanen van 'primitieve' jagersvolken speelden, hoe zij de voor de jagers zo belangrijke buit uit de handen van een 'Heer der dieren' bevochten. Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat Heracles een shamaan was. Maar in de legenden, die zich rond zijn persoon concentreerden, zijn duidelijk de elementen te onderkennen van archaïsche jagersculturen, zoals de Griekse cultuur er meerdere bewaard heeft.

Al heel vroeg heeft men de Heracles-Geryon episode vergeleken met een soortgelijke scène in de Indische mythologie. In de *Veda* wordt verhaald, hoe Indra een demon Vísvarupa, wiens naam 'van alle mogelijke gedaantes' betekent, doodde en de koeien die door hem in een grot waren verborgen bevrijdde. Burkert heeft deze Vísvarupa vergeleken met één van Heracles' tegenstanders, Periclymenos, of 'de zeer

beroemde'. Deze kon zich in allerlei gedaantes veranderen, net als *Vísvarupa* blijkens zijn naam vermocht, totdat Heracles hem in de gestalte van een bij neerschoot en het vee van Neleus, dat zich in een grot bevond, meenam. De parallel is inderdaad te frappant om niet aan een Indo-Europese mythe te denken.

Van deze Periclymenos vertelt Hesiodus (fr.33a), dat hij zijn vermogen tot metamorfose te danken had aan Poseidon. Als we deze drie elementen van Periclymenos - de naam, het vee en Poseidon - bij elkaar nemen, komen we mijns inziens zeer dicht bij Polyphemos. Burkert zelf meende, dat de Cycloop zijn naam als 'de zeer beroemde' (*poly-phemos*) te danken had aan de faam van de episode. In dat geval zouden we moeten aannemen, dat de Cycloop eerst een andere naam bezat, maar later deze verloren zou hebben op grond van de populariteit van het verhaal. Dat lijkt hoogst onaannemelijk, want juist van een zeer bekend verhaal gaat de dichter niet zomaar de naam van de hoofdpersoon veranderen. Het zou moeilijk zijn voor deze procedure in het vroege Griekenland parallellen te vinden. Het lijkt veel waarschijnlijker om in de naam van Polyphemos een bevestiging te zien van Burkerts verklaring van de Cycloop als een verre nazaat van de 'Heer der dieren'. Net als Periclymenos is ook de Cycloop een niet-menselijke figuur, die de bezitter is van grote kudden in een grot, die een nauwe verbinding met Poseidon heeft en wiens naam 'de zeer beroemde' betekent. Bovendien is het land van de Cyclopien dicht bij dat van de goden gelocaliseerd (*Od.*7.206), zoals ook de shamanen hun wild uit het *fenseits* moesten halen en ook Heracles naar het verre Westen moesten reizen. Homerus heeft dus de nazaat van de 'Heer der dieren' geactualiseerd door hem te maken tot een Cycloop, een figuur die historisch gezien natuurlijk van veel recentere datum was.

Burkert meent, dat ook nog een ander element in het verhaal naar het Palaeolithicum verwijst. Volgens hem had Odysseus even goed met zijn zwaard Polyphemos kunnen verblinden in plaats van een speer te maken op de manier van de Palaeolithische jagers, die ook de punt van speren in een vuurtje verhardden. Dan zou het Polyphemos-verhaal dus niet alleen een roof van het vee van de 'Heer der dieren' bevatten, maar ook nog de uitvinding van de eerste speer. Dat lijkt wel wat veel van het goede voor een goed verhaal. Niet alleen komt deze uitvinding niet voor in de vele etnografische parallellen, die Burkert voor de Heracles-Geryon ontmoeting heeft aangehaald, maar zelfs nog in Homerus' tijd was het verharden van speren door vuur heel normaal zodat Homerus' toehoorders nauwelijks aan een uitvinding kunnen hebben gedacht. Het lijkt minder gecompliceerd in deze scène ook weer het contrast te onderkennen van de geciviliseerde Griek met een echte 'wilde'. Een knots was niet alleen in Griekenland (Heracles), maar tot ver in de Middeleeuwen het wapen per excellence van diegenen, die aan de marge van de beschaving werden gelocaliseerd. Door zijn gebruik van het vuur om een wapen te maken onderscheidde Odysseus zich weer uitdrukkelijk van de Cycloop, die niet alleen een 'natuurlijk' wapen had, maar ook het gebruik van het vuur voor zijn maaltijden nog niet had uitgevonden: de makkers werden als jonge honden(!) tegen de grond geslagen en rauw verorberd.⁶

Er blijft nu nog één vraag over. Het is duidelijk dat in het Palaeolithicum de 'Heer der dieren' nog niet Polyphemos heette. Het verhaal zelf moet in de loop der tijden betrekkelijk onveranderd zijn overgeleverd, terwijl de namen en attributen van de hoofdrolspelers telkens werden geactualiseerd. Kunnen we misschien hier nog iets verder komen en (één van) de kanalen traceren, waarlangs in meer historische tijd het verhaal overgeleverd moet zijn?

Reuzen, kannibalen en initiatie

In 1923 publiceerde een frans volkskundige een studie van de sprookjes van Perrault, waarin hij naar aanleiding van *le petit Poucet* poneerde, dat sprookjes waarin een kannibalistische reus kinderen of jonge mannen gevangen houdt ooit verband met initiatieriten hielden. In de Afrikaanse sprookjes, die als bewijs werden geciteerd, werd inderdaad rechtstreeks verwezen naar deze riten, maar dit was bij Perrault niet het geval en kon bij hem ook nauwelijks het geval zijn; zijn sprookjes stammen meestal uit literaire bronnen. Toch hebben ook critische moderne volkskundigen de grondgedachte aanvaard, dat er in het sprookje initiatie-motieven kunnen zitten. Een typisch voorbeeld, dat in dit verband nog niet is aangehaald, lijkt mij te vinden in een sprookje, dat in 1913 werd opgetekend in de Kaukasus en dat ik weer verkort weergeef:

Een koning kon geen kinderen krijgen. Op een keer ontmoette hij een vreemdeling die hem een soort appel gaf die in twee stukken was gesneden. Door deze stukken op te eten zou de vrouw zonen krijgen, van wie de vreemdeling er één zou opeisen. Toen de jongens groter werden, kwam de vreemdeling zijn loon ophalen. Hij nam één jongen mee en zorgde er voor, dat hij opgroeide tot een krachtige jongeman. Op een dag liep deze rond bij het huis waar hij verbleef. Opeens hoorde hij uit één van de andere huizen bij hem in de buurt een stem die hem vertelde dat zijn opvoeder elke dag één gevangene uit het huis consumeerde. Door een list wist de jongeman toen zijn opvoeder in de grote ketel te laten vallen, waarin hij zijn gevangenen kookte. Daarna opende hij de huizen in de buurt waaruit allemaal jonge mannen te voorschijn kwamen. Deze kookten de opvoeder twee dagen, voordat het vlees van zijn gebeente los kwam (d.w.z. de man was blijkbaar een soort reus). Daarna ging iedereen naar huis. Na nog enkele andere avonturen werd de jongeman een koning.

Hier zien we dus een jongen, die opgroeit bij een kannibaal ver van zijn ouderlijk huis. Hij ontkomt op de leeftijd, waarop de volwassenwording plaats vindt. In de historische tijd verbleven de jonge novieten van 'primitieve' stammen niet bij echte kannibalen, maar bij volwassen mannen van hun stam, die pretendeerden menseneters te zijn om de novieten angst aan te jagen. In de verhalen is deze pretentie niet nodig en kan men vertellen dat jonge mannen bij reële kannibalen vertoefden. Sprookje en werkelijkheid moeten dus nooit geheel met elkaar geïdentificeerd worden. Voor ons verhaal is nu van bijzonder belang dat bij veel stammen de kannibalistische tegenstander van de novieten de 'Heer der dieren' is. Dat zou dus bijzonder goed bij de Polyphemus-episode passen.⁷

Kannibalisme komt ook voor in een merkwaardig ritueel complex in Magnesia, een afgelegen streek in Griekenland, waar een Hellenistische reiziger het volgende zag:

Op de top van het Peliongebergte is een grot, de zogenaamde grot van Cheiron, en een heiligdom van Zeus Aktaios. Daarheen klimmen ten tijde van de opgang van de Sirius, wanneer de hitte het hevigst is, de jonge mannen die tot de hoogste klassen (van Magnesia) behoren. Ze worden door priesters uitgekozen. Ze zijn omgord met verse, driemaal geschoren schapenvellen. Zo koud is het boven op de berg!

De ooggetuige dacht blijkbaar dat het hier om een stel bergbeklimmers ging, die zich extra tegen de koude hadden gewapend. Burkert daarentegen heeft terecht gezien, dat hier een offer beschreven is, waarna de jonge mannen ter verzoening van de gedode schapen naar het heiligdom en de grot van Cheiron gaan. Cheiron was opvoeder van veel Griekse helden, zoals Achilles, Jason en Heracles. Zijn opvoeding deed zo sterk denken aan de initiatieriten, dat het nu algemeen aanvaard is in Cheiron een mythische afspiegeling te zien van reële opvoeders in de donkere eeuwen en de vroeg-archaïsche tijd in Griekenland. Er werd verteld dat juist in deze grot Heracles door Cheiron tot een homoseksuele verhouding werd gedwongen en ook de homosexualiteit werd juist in 'primitieve' initiatieriten gepractiseerd; in historische tijd gebeurde dit nog in Sparta en Kreta. Men fluisterde zelfs van mensenoffers in de grot - een motief dat ook in Arcadische initiatieriten doorschemerde. Zo werd van de Olympische winnaar Damarchos (omstreeks 400 v. Chr.) verteld dat hij na deelname aan het kannibalistische offerfeest van Zeus Lykaios als 'wolf' in de wildernis moest rondzwerven om in het tiende jaar weer als mens (en nu als volwassene) terug te keren. Al deze gegevens doen sterk vermoeden dat het ritueel op het Peliongebergte zich ontwikkeld heeft uit oeroude initiatierituelen.

Burkert heeft dit ritueel betrokken op onze Polyphemus-episode. Hij wees daarbij op het feit, dat in allerlei sprookjesversies de held niet onder de ram ontsnapt, maar gestoken in de huid van de ram. Nu hebben we gezien, dat deze sprookjesversies allemaal van Homerus afhankelijk zijn en daarom is het des te meer belangrijk dat deze versie ook op een Attische vaas van het einde der 6e eeuw voorkomt. Het lijkt aannemelijk in deze variant een meer oorspronkelijke versie te zien, daar het hangen onder de ram en de schapen in werkelijkheid slecht uitvoerbaar is. Behalve het motief van de schapehuid wees Burkert ook op het kannibalisme. Ook voor Odysseus vormde de aanwezigheid bij een kannibalistische maaltijd het keerpunt, waarna hij nog negen jaren moest zwerven om dan terug te keren, de orde te herstellen en als koning op te treden. De vermomming in de huid van de ram zou dus uiteindelijk afkomstig zijn van reële riten, zoals die eens in Griekenland werden gepractiseerd.⁸

Het is duidelijk dat wij bij deze pogingen om de Polyphemus-episode in verband te brengen met oude initiatieriten eigenlijk al voorbij de grens van de acceptabele hypothese gaan. De figuur van Odysseus is al te veel literair ontwikkeld om nog met succes zijn antecedenten te achterhalen, ook al schemeren in zijn eigen jeugd en avonturen nog initiatie-motieven door. Zoals zo vaak het geval is bij de bestudering van de Griekse mythen, zullen we ook hier met een 'non liquet' genoegen moeten nemen.

Wat hebben we wel kunnen vaststellen? Hoewel in vele landen versies van de Polyphemus-episode voorkomen, zijn deze uiteindelijk allemaal afhankelijk van Homerus. Deze dichter uit de vroeg-archaïsche tijd beschreef de ontmoeting van Odysseus met de Cycloop vooral als een ontmoeting tussen een beschaafde Griek met een ongeciviliseerde tegenstander. Bij zijn beschrijving introduceerde de dichter verschillende innovaties. Onder andere verving hij de figuur van de 'Heer der dieren' door een meer moderne figuur: de smid die aan de rand van de samenleving leefde. Het is niet onmogelijk dat zich achter het verhaal ook nog initiatie-motieven verschuilen, maar dat is niet meer redelijk bewijsbaar vast te stellen.

We zullen afscheid nemen van de Cycloop in een wat lichtere toonzetting met een anecdote van Plutarchus (*Moralia* 176F) over Agathocles, de heerser van Syracuse (360-289). Het laat ons nog één keer de meesterdief zien, maar nu gebruikt tegen de inwoners van zijn eigen Ithaca:

Toen de bewoners van Ithaca zijn (Agathocles') zeelui beschuldigden dat zij, op het eiland geland, enkele stukken vee hadden geroofd zei hij: 'Jullie koning kwam naar ons (de Cyclopen werden later op Sicilië gelocaliseerd) en na niet alleen onze kudde geroofd te hebben, maar ook de herder te hebben blindgemaakt, ging hij heen!'

NOTEN

1. Vgl. G. Lewis (ed.), *The Book of Dede Korkut* (Penguin 1974) 140-150. De tijd van oorsprong van de individuele verhalen is helaas niet vast te stellen.
2. De beste bibliografie is W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley etc. 1979) 156 noot 13; vgl. ook nog H. P. Naumann, *Das Polyphem-Abenteuer in den altnordischen Sagaliteratur*, Schweiz. Archiv f. Volksk. 75 (1979) 173-189.
3. G. Bologna (ed.), *Liber monstorum de diversis generibus* (Milaan 1977) 46.
4. Belangrijke studies in dit verband zijn D. Fehling, *Amor und Psyche* (Wiesbaden 1977) 89-97; D. -R. Moser, *Die Homerische Frage und das Problem der mündlichen Überlieferung aus volkskundlicher Sicht*, *Fabula* 20 (1979) 116-136.
5. Voor het contrast van Odysseus en de Cyclopen, zie C. Calame, *Mythe grec et structures narratives: le mythe des Cyclopes dans l'Odyssée*, in *Il mito greco* (Rome 1977) 369-391; P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir* (Parijs 1983²) 39-68. De beste studies van de Cyclopen zijn A. Brelich, *Gli eroi greci* (Rome 1958) 332-336; M. Detienne en J. -P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence* (Parijs 1978²) 75-87.
6. Vgl. Burkert (noot 1), 23 (naam Polyphemus), 30-34 (Odysseus en de Cycloop), 78-98 (Heracles en de 'Heer der dieren'). Voor een uitgebreide bibliografie van de 'Heer der dieren', vgl. J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton 1983) 129. De Tirolse overlevering citeer ik uit de mooie studie over de 'Heer der dieren' in West-Europa door L. Röhrich, *Sage und Märchen* (Freiburg 1976) 142-195.
7. Voor sprookjes en riten, vgl. P. Saintyves, *Les contes de Perrault* (Parijs 1923); G. Germain, *Essai sur les origines de certains thèmes odysseens et sur la genèse de l'Odyssée* (Parijs 1954) 78-86 (te fantastisch); I. Levin (ed.), *Märchen aus dem Kaukasus* (Düsseldorf 1978) 26-35. 'Heer der dieren' en initiatie: A. Brelich, *Paidés e parthenoi* (Rome 1969) 36v.
8. Voor Odysseus en initiatie, zie het briljante boek van W. Burkert, *Homo necans* (Berlijn en New York 1972) 148-152 = idem, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Berkeley etc. 1983) 130-134; vgl. ook J. Bremmer, *Heroes, Rituals and the Trojan War*, *Studi Storici-Religiosi* 2 (1978) 5-36 (te lezen met de opmerkingen van A. Heubeck *Gymnasium* 89, 1982, 441v en H. S. Versnel, *Lampas* 17, 1984, no. 2).